

ANCESTRALIDADE, TERRITÓRIO E TEMPO CIRCULAR: POR UM SISTEMA TERAPÊUTICO RELACIONAL ENTRE OS TABAJARA DO PIAUÍ

Adriana Paula Rodrigues Silva¹

Kátya de Brito e Silva Freire²

Ágatha Aila Amábili de Meneses Gomes³

RESUMO

Este artigo propõe uma reorganização conceitual de ancestralidade, território, memória, tempo e espaço como um sistema integrado de sustentação da existência coletiva, a partir da reanálise de um corpus de entrevistas semiestruturadas realizadas nas comunidades indígenas Tabajara de Canto da Várzea e Nazaré, no Piauí. O estudo parte do paradigma do Bem Viver como eixo estruturante e da crítica contracolonial à temporalidade linear ocidental, mobilizando os conceitos de espaço potencial, de Winnicott, e de sentido situado, de Frankl, como interlocutores subordinados a essa arquitetura. Os resultados indicam que ancestralidade, território, memória, tempo e espaço não constituem eixos temáticos independentes, mas sim partes de um único sistema terapêutico. A ancestralidade opera como fonte a ser reativada, não relembrada. O território funciona como corpo da intervenção, não como cenário. A memória se transmite de forma coletiva e intergeracional, não individual. O tempo circular desfaz a lógica linear de superação do sofrimento. O espaço ritual sustenta a criação coletiva de sentido. A partir dessa estrutura, propõem-se cinco frentes de intervenção territorial articuladas entre si, nas quais a Psicologia se posiciona como mediadora, e não como provedora externa, de um sistema de cuidado já operante nas comunidades. Reconhece-se, como limite, o caráter teórico-ensaístico da proposta, cuja validação depende da apropriação por parte das próprias comunidades Tabajara.

Palavras-chave: Saúde mental indígena. Bem Viver. Território. Etnopsicologia. Contracolonialidade.

¹ Graduanda em Psicologia – Centro Universitário Chrisfapi (UNICHRISFAPI). E-mail para correspondência: adrianapaulars1972@gmail.com

² Doutora em Psicologia. Docente do Centro Universitário Chrisfapi (UNICHRISFAPI). E-mail para correspondência: katyabsilv@gmail.com

³ Co-orientadora. Prof^a Dr^a – Centro Universitário Chrisfapi (UNICHRISFAPI). E-mail para correspondência: agatha.aila@chrisfapi.com.br

1 INTRODUÇÃO

Em novembro de 2025, a 30ª Conferência das Nações Unidas sobre Mudança do Clima (COP30) reuniu, em Belém, lideranças indígenas de todo o país. Elas não vieram apenas para denunciar a devastação de rios e florestas. Também estavam ali para dizer que essa devastação adoece, que o adoecimento é coletivo e espiritual antes de ser individual e físico (PROJETO COLABORA, 2025). Um dos debates oficiais do evento, dedicado aos efeitos de grandes empreendimentos sobre os povos originários, confirmou o diagnóstico: quando o ambiente se degrada, rompem-se os vínculos que dão sentido à identidade de uma comunidade (COFEN, 2025). O Estado brasileiro começou a ouvir. Ainda em 2025, a Secretaria de Saúde Indígena do Ministério da Saúde passou a articular um programa de resiliência climática pensado a partir de cada território e de cada Distrito Sanitário Especial Indígena (Brasil, 2025).

O que essas vozes trouxeram ao palco internacional, as cosmologias indígenas afirmam há séculos: sofrimento, cura e continuidade da vida em comum são uma coisa só, e a terra é corpo, não paisagem. Entre os Tabajara do Piauí, essa convicção carrega uma história particular. Trata-se de um povo cuja afirmação identitária é recente e ainda contestada por quem os cerca, um povo que, na expressão de suas próprias lideranças, escondeu-se para resistir e apareceu para existir (Silva; Macedo, 2022). Seus modos de cuidar, como a pajelança, o Toré e a palavra dos mais velhos, só funcionam enquanto o laço com a terra e com os antepassados permanece ativo.

Nesse cenário, a Psicologia chega com um problema anterior a qualquer técnica. Formada no Brasil dentro de uma tradição urbana, ela deixou o meio rural e os povos tradicionais fora de suas reflexões por muito tempo (Carvalho; Macedo, 2018). Herdou daí uma ideia de terapêutica voltada para a clínica individual, para um tempo que avança em linha reta e para um território reduzido às variáveis do contexto. Levada sem crítica aos espaços indígenas, essa herança reproduz a postura tutelar que trata os povos originários como objeto de intervenção, quando são eles os primeiros a saber o que os adoece e o que os cura (Bairrão, 2017).

Existem, porém, outros pontos de partida. O paradigma do Bem Viver situa a integridade humana em três harmonias simultâneas: da pessoa consigo mesma, da pessoa com

a comunidade e da comunidade com a natureza, e, por isso, recusa qualquer leitura do sofrimento como fenômeno estritamente individual (Acosta, 2016). A crítica contracolonial leva o deslocamento mais longe. Ao recuperar de Ailton Krenak a ideia de que o futuro é ancestral, ela desmonta a temporalidade linear que trata o passado como etapa vencida e propõe compreender o território como experiência e conexão existencial com os mundos (Moebus; Barreto; Moraes, 2024). Se o passado nunca deixou de estar presente, romper com os ancestrais e com os rituais que os atualizam é fraturar aquilo que mantém a existência de pé.

Apesar da força dessas formulações, a produção psicológica brasileira que as mobiliza ainda é rarefeita. Revisões recentes apontam um número reduzido de estudos sobre povos e comunidades tradicionais (Carvalho; Macedo, 2018), uma concentração quase exclusiva no tema do suicídio indígena (Baniwa; Calegare, 2024) e pouca atenção aos povos do Nordeste (Batista; Zanello, 2016). Mesmo quando comparecem, ancestralidade, território, memória, tempo e espaço costumam ser examinados um de cada vez, como se fossem capítulos separados. Falta perguntar o que acontece quando são lidos como um único sistema e o que essa leitura exige de uma Psicologia disposta a atuar entre os Tabajara sem tomar o lugar do que ali já cura. É essa pergunta que este artigo persegue.

2 OBJETIVOS

Este artigo tem como objetivo geral propor uma leitura integrada de ancestralidade, território, memória, tempo e espaço como um sistema terapêutico relacional para as comunidades indígenas Tabajara do Piauí. Como objetivos específicos, o artigo busca articular o paradigma do Bem Viver e a crítica contracolonial à temporalidade linear como eixo teórico estruturante; mobilizar os conceitos de espaço potencial, de Donald Winnicott, e de sentido situado, de Viktor Frankl, como interlocutores subordinados a esse eixo, e formular, a partir dessa arquitetura, propostas de intervenção territorial ancoradas nas narrativas dos participantes.

3 MÉTODO

A pesquisa adotou uma abordagem qualitativa e exploratória. (Minayo, 2013), realizada nas comunidades Tabajara de Canto da Várzea, na zona rural de Piripiri, e Nazaré, na zona rural de Lagoa de São Francisco, ambas no Piauí. Participaram 16 pessoas autodeclaradas indígenas Tabajara, com 18 anos ou mais, residentes em uma das comunidades citadas e com vivências relacionadas às práticas tradicionais de cuidado. Foram excluídas as menores de 18 anos e as que não assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. O encerramento da coleta seguiu o critério de saturação, confirmado a partir da décima quarta entrevista e mantido até a décima sexta.

Entre os participantes, havia treze mulheres e três homens, com idades entre 28 e 76 anos, com média de 53 anos. Predominaram pessoas casadas e de baixa renda, com escolaridade que variou da ausência de instrução formal à pós-graduação. A agricultura constituía a principal ocupação, ainda que alguns participantes fossem aposentados ou servidores públicos. O predomínio feminino não resultou de definição amostral prévia, mas da disponibilidade de participantes, aspecto que deve ser levado em conta na interpretação dos achados sobre a sobrecarga de gênero. Com vistas ao anonimato, cada participante foi identificado por um pseudônimo de origem tupi, escolhido sem vínculo com a antroponímia tradicional Tabajara: P1 (Bartira), P2 (Iracema), P3 (Apoena), P4 (Jacira), P5 (Moema), P6 (Jacira), P7 (Maiara), P8 (Potira), P9 (Yara), P10 (Jurema), P11 (Tainá), P12 (Araci), P13 (Amana), P14 (Jussara), P15 (Anahí) e P16 (Inaiá).

Além disso, a coleta de dados utilizou um questionário sociodemográfico e uma entrevista semiestruturada individual, realizada em um espaço reservado escolhido pelo participante. As perguntas abordaram a rotina, as concepções de saúde e de saúde mental, os desafios mais presentes, as vivências de preconceito e os recursos mobilizados diante das adversidades. Com autorização prévia, as entrevistas foram gravadas em áudio e, posteriormente, transcritas na íntegra. O trabalho de campo foi realizado entre 3 e 14 de novembro de 2025.

O material foi analisado quanto ao conteúdo temático, segundo o método de Bardin (2009), em três etapas: pré-análise, exploração do material e tratamento dos resultados. Do

corpus assim organizado, este artigo isola um recorte específico: as passagens em que os participantes se referem ao território, ao ritual, à ancestralidade, à temporalidade e às formas de cuidado que reconhecem como legítimas. Onze dos dezesseis participantes aparecem citados na seção seguinte. Incluíram-se deliberadamente falas que não confirmam a leitura proposta, como as que pedem profissionais de saúde mental na comunidade ou que elegem a igreja como espaço de cuidado, porque uma reanálise que selecionasse apenas os trechos convergentes reproduziria o vício que o artigo critica. Por fim, a pesquisa contou com a aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), sob o CAAE nº 89777425.0.0000.5613 e Parecer nº 7.820.637 em conformidade com as Resoluções nº 466/2012 e nº 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde.

4 RESULTADOS E DISCUSSÃO

O termo Bem Viver, na língua quíchua, Sumak Kausay, refere-se a um modo de vida harmonioso, no qual o equilíbrio entre o cosmo, a natureza e a humanidade é central (Suess, 2010). Trata-se de um modelo de organização e de vivência comunitária. Assim, a espiritualidade, a ancestralidade, a cosmologia e a memória não aparecem nas narrativas como conteúdo a ser lembrado, mas como fontes a serem reativadas. Apoena, que exerce a função de pajé, descreve que a pessoa deslocada da aldeia “perde todo o seu poder espiritual, da cura, de tudo”. A fala situa o vínculo ancestral no presente: ele se perde quando o corpo sai do lugar, não quando a lembrança se apaga. O Toré, na fala de Maiara, cumpre uma função semelhante, pois o ritual “ajuda nesse equilíbrio mental [...] porque acaba resgatando as origens, os cantos”. Reativar, aqui, é reequilibrar. Jurema mostra, porém, que essa reativação não ocorre em ambiente neutro: “Sempre gosto de me apresentar na minha língua, na nossa língua. E aí muita gente questiona [...] se realmente eu sou indígena porque eu não ando trajada, pintada”.

A ancestralidade precisa ser afirmada diante de quem a nega, o que a torna também uma tarefa política, e não apenas espiritual. Assim, uma intervenção fiel a essa lógica deve garantir a continuidade dos meios pelos quais a ancestralidade se atualiza, como a pajelança, o Toré e a transmissão pelos mais velhos. Por outro lado, deve reconhecer que sustentar esses meios implica sustentar a própria legitimidade da identidade Tabajara perante a sociedade envolvente.

Já o território funciona como o próprio corpo da existência coletiva. Apoená descreve a terra sagrada como o lugar “aonde nós somos enterrados, o nosso umbigo, aonde [...] tá nossas marcas, nossas rezas, o nosso viver”. Ela expressa uma relação de pertencimento em que a origem física e a proteção espiritual coincidem. O mesmo território aparece, na fala de Yara, como lugar de trabalho e de ritual no mesmo dia: “meu dia começa praticamente às 5:30 da manhã, quando eu levanto, já vou colocar comida pros porcos, pras galinhas [...] Depois de 8 horas, eu venho aqui (Toré) [...] geralmente eu durmo entre 10:30 e 11 horas”. Nota-se que o sagrado e o cotidiano não ocupam espaços separados. A demarcação e a preservação territorial funcionam, nessa leitura, como medidas de saúde mental, o que se alinha ao que França Neto (2024) identificou entre os Potiguara. Uma intervenção clínica que ignore essa centralidade tende a tratar o sintoma como se fosse a causa.

Baniwa e Calegare (2024), em revisão sobre os povos indígenas brasileiros, descrevem a memória como elo de comunicação com os que vieram antes. Nas entrevistas, os mais velhos não se apresentam como depositários passivos dessa memória, mas como pessoas em atividade. Potira, uma das participantes de maior idade, afirma que “ter saúde é tá em movimento “ [...] eu faço minhas coisas tudo” e recusa a imagem da velhice dependente: “se eu tivesse mandando fazer uma pessoa na minha casa [...] já tava na cadeira de roda [...] eu faço minhas coisas tudo”. Araci, por sua vez, associa o bem-estar a viver “unida na família”. A transmissão intergeracional, portanto, passa pela permanência dos mais velhos em suas funções cotidianas e familiares, não por sua retirada para um lugar de memória. Técnicas terapêuticas centradas na narrativa pessoal, predominantes na clínica ocidental, precisam ser adaptadas a formatos coletivos de transmissão, como a contação de histórias e o protagonismo dos mais velhos na educação das gerações mais jovens.

Nessa perspectiva, Moebus, Barreto e Moraes (2024) recuperam de Krenak a crítica à temporalidade linear, que trata o sofrimento como algo do passado a ser superado. Se o passado permanece presente, a intervenção não pode seguir o modelo de processar o trauma e seguir adiante. Faz-se necessário restaurar a continuidade interrompida.

As falas sobre o tempo, contudo, são menos homogêneas do que essa formulação sugere. Inaiá associa a saúde mental ao sossego: “a saúde mental para mim [...] é o sossego, porque

“você tendo um sossego, você tem paz”. Jurema relata o oposto: “sofro com ansiedade [...] fico desesperada, fico ansiosa demais [...] com medo de não dar certo, fico nervosa, sem foco pra nada, muita coisa pra fazer”. Jacira descreve uma rotina que começa “por volta das 4:30 da manhã”, com “um pequeno abatedor de frango em casa” e, em seguida, “a rotina de casa que fica fazer almoço, e a limpeza”. Anahí localiza o sofrimento no corpo: “dá um nervoso de raiva que eu tinha muito [...] tudo que eu comia ficava ruim em mim”.

O tempo vivido por essas mulheres é organizado pelo trabalho agrícola, doméstico e assalariado. Seria uma idealização atribuir à aldeia um tempo circular puro em contraste com um tempo linear externo. O que as falas indicam é a coexistência tensa de dois regimes temporais na mesma vida, e o custo dessa coexistência recai sobretudo sobre as mulheres. O contraste entre sossego, ansiedade e “nervoso” aproxima-se do que Nichter (1981) chamou de idioma de aflição, uma forma culturalmente situada de comunicar sofrimento que o vocabulário diagnóstico padrão não capta. Uma intervenção construída em torno de ciclos sazonais, rituais e geracionais tem sentido, especialmente quando se reconhece a sobrecarga de gênero imposta pelo tempo do trabalho.

Ademais, o espaço funciona aqui como uma rede de relações entre pessoa, comunidade, natureza e ancestrais, que as aproxima das três harmonias descritas por Acosta (2016). O espaço ritual, no Toré e na pajelança, reativa concretamente essa rede. A comunidade cria e recria coletivamente o sentido de sua própria continuidade, de forma análoga ao que Winnicott (2019) descreve sobre o espaço potencial, ainda que em escala coletiva, e não individual. As narrativas, porém, não apontam para um único espaço de cuidado. Iracema, diante de um sofrimento que preferiu não expor, escolheu outro caminho: “preferi, em vez de eu estar expondo para as pessoas, eu ir pra igreja e rezar e fazer algo que aquilo eu sabia que eu fazendo aquilo ia me fazer bem”. Isso impede que se trate o espaço ritual ancestral como o único espaço de sentido da comunidade. Uma intervenção territorial deve garantir a manutenção e a proteção física dos espaços rituais como parte constitutiva do cuidado em saúde mental, sem hierarquizar os espaços de fé que as próprias pessoas mobilizam.

Duas falas tensionam, diretamente, a tese de que a Psicologia deve atuar como mediadora de um sistema de cuidado já existente. Jacira é explícita quanto à ausência de

profissionais: “seria de extrema importância que tivesse pessoas [...] no caso psicóloga, psiquiatra [...] para cuidar mesmo da saúde mental dos povos indígenas [...] quem tá no atendimento não tá conseguindo lidar com a demanda”. Tainá, por outro lado, avalia positivamente a presença de serviços de saúde no território: “depois que a gente tem os nossos médicos indígenas para nós melhorou muito [...] tem no postinho daqui do nosso lugar”.

Os participantes não recusam a provisão externa, pelo contrário, desejam-na. A diferença está no modo como a reivindicam. Jacira pede profissionais que cuidem “mesmo” dos povos indígenas, e Tainá valoriza médicos que são “nossos” e estão no “nosso lugar”. Percebe-se, pois, que se pede uma provisão territorializada, presente na comunidade e reconhecida como pertencente a ela. A tese da mediação, portanto, precisa ser reformulada: mediar, incluir e garantir acesso a profissionais, desde que essa presença se subordine ao sistema de sustentação que a comunidade já reconhece, em vez de substituí-lo.

Sob essa ótica, a obra de Frankl (2019) contribui, neste artigo, por contraste. Sua dimensão noética situa o sentido como algo sempre localizado, nunca abstrato, o que aproxima sua proposta da leitura territorial aqui desenvolvida. Essa ancoragem, no entanto, permanece centrada no sujeito individual diante do destino. As falas reunidas nesta seção mostram, por diferença, que o sentido buscado pelos Tabajara não depende de um indivíduo isolado, mas de uma trama sustentada pela comunidade, pelo território e pelos ancestrais, ainda que cada pessoa escolha, dentro dessa trama, seus próprios espaços de cuidado. Assim, uma intervenção que reproduzisse o modelo individual correria o risco de recriar a fratura que parte dos participantes identifica como fonte de sofrimento.

Dessa forma, o conjunto das narrativas resulta cinco frentes de intervenção territorial, articuladas entre si: a reativação da ancestralidade, por meio da continuidade da pajelança, do Toré e da afirmação pública da identidade; a proteção do território como corpo da existência coletiva; a transmissão intergeracional da memória, sustentada pela permanência dos mais velhos em suas funções; o respeito à circularidade temporal, com atenção à sobrecarga que o tempo do trabalho impõe às mulheres; e a preservação dos espaços rituais, sem hierarquizá-los em relação aos demais espaços de fé.

Em todas elas, a Psicologia se posiciona como mediadora de um sistema de sustentação já existente. Isso busca assegurar, como exigem as falas de Jacira e Tainá, a presença de profissionais no território. Por outro lado, a ameaça ao território, à memória e à continuidade temporal aparece, nas narrativas de Apoená, Maiara e Jurema, como fator central de adoecimento; a sobrecarga cotidiana e a carência de serviços aparecem, nas de Jurema, Jacira, Anahí e Tainá, com peso equivalente. Por isso, uma proposta de cuidado que tomasse apenas o primeiro grupo de falas seria mais coerente com a teoria, mas menos fiel ao campo de pesquisa.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse sentido, foi possível constatar que ancestralidade, território, memória, tempo e espaço não podem ser tratados como categorias analíticas independentes ao se pensar em intervenções terapêuticas para as comunidades Tabajara. Tratá-los separadamente reproduz, na prática, a mesma fragmentação que a clínica biomédica hegemônica já impõe a esses povos.

A estrutura teórica proposta neste trabalho hierarquizou deliberadamente seus referenciais. O Bem Viver (Acosta, 2016) funcionou como eixo relacional. A crítica contracolonial à temporalidade linear, recuperada por Moebius, Barreto e Moraes (2024) a partir de Krenak, mediou esse eixo e a leitura do sofrimento territorial. Winnicott e Frankl entraram como interlocutores pontuais e subordinados, nunca como matrizes explicativas centrais. Essa hierarquia evitou que categorias psicológicas ocidentais ocupassem o lugar que pertence às próprias cosmologias indígenas para nomear seu sofrimento e seu cuidado.

As cinco frentes de intervenção discutidas neste artigo são: a reativação da ancestralidade, a proteção do território, a transmissão intergeracional da memória, o respeito à circularidade temporal e a preservação dos espaços rituais. Elas sustentam uma proposta em que a Psicologia se posiciona como mediadora, e não como provedora externa, de um sistema de cuidado já em funcionamento nas comunidades.

Este artigo apresenta limites que precisam ser reconhecidos. Trata-se de uma proposta teórica derivada de uma reanálise de um corpus qualitativo já constituído, e não de uma intervenção testada em campo. Sua validade depende da avaliação e da apropriação pelas

próprias comunidades Tabajara. Pesquisas futuras poderão testar, em diálogo direto com lideranças e pajés, a viabilidade prática das frentes aqui propostas.

Por fim, ressalte-se a importância de uma Psicologia disposta a se colocar a serviço do sistema de cuidado que as comunidades indígenas já sustentam. Desse modo, escutar as vozes da ancestralidade, do território, da memória, do tempo e do espaço como um só sistema exige da Psicologia disponibilidade para aprender com quem cuida, onde cuida e por que cuida como cuida. Essa disposição define o compromisso ético que este artigo propõe à profissão diante dos Tabajara do Piauí.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, A. O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Elefante, 2016.
- BAIRRÃO, J. F. M. H. Protagonismo epistêmico dos povos indígenas: o papel da etnopsicologia. *Psicologia para América Latina*, n. spe, p. 53-62, 2017.
- BANIWA, G.; CALEGARE, M. Fatores explicativos do suicídio pela visão indígena: uma revisão de literatura. *Estudos de Psicologia (Campinas)*, v. 41, e230084, 2024.
- BARDIN, L. Análise de conteúdo. São Paulo: Edições 70, 2009.
- BATISTA, M. Q.; ZANELLO, V. Saúde mental em contextos indígenas: escassez de pesquisas brasileiras, invisibilidade das diferenças. *Estudos de Psicologia (Natal)*, v. 21, n. 4, p. 403-414, 2016.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Saúde Indígena (SESAI). Sesai se alinha à comunidade da saúde coletiva em debate sobre mudanças climáticas. 2 dez. 2025. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias/2025/dezembro/sesai-se-alinha-a-comunidade-da-saude-coletiva-em-debate-sobre-mudancas-climatica>. Acesso em: 5 set. 2026.
- CARVALHO, A. V. de; MACEDO, J. P. Povos e comunidades tradicionais: revisão sistemática da produção de conhecimento em psicologia. *Psicologia: Teoria e Prática*, v. 20, n. 3, 2018.
- CONSELHO FEDERAL DE ENFERMAGEM (COFEN). Debate na COP 30 destaca danos causados a povos indígenas por empreendimentos econômicos. 11 nov. 2025. Disponível em: <https://www.cofen.gov.br/debate-na-cop-30-destaca-danos-causados-a-povos-indigenas-por-empreendimentos-economicos/>. Acesso em: 5 set. 2026.
- FRANÇA NETO, J. I. Entre os riscos de suicídio de indígenas Potiguara e os rabiscos emergentes da psicologia indígena. 2024. Tese (Doutorado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2024.
- FRANKL, V. E. Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração. 46. ed. Petrópolis: Vozes, 2019.
- MINAYO, M. C. S. O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde. 13. ed. São Paulo: Hucitec, 2013.
- MOEBUS, R. L. N.; BARRETO, A. F.; MORAES, M. M. Psicologia decolonial, contracolonial, por vir? *Estudos de Psicologia (Campinas)*, v. 41, e230087, 2024.

- NICHTER, M. Idioms of distress: alternatives in the expression of psychosocial distress. *Culture, Medicine and Psychiatry*, v. 5, n. 4, p. 379-408, 1981.
- PROJETO COLABORA. COP30: indígenas denunciam danos espirituais e adoecimento mental pela degradação dos territórios. 12 nov. 2025. Disponível em: <https://projetocolabora.com.br/ods13/cop30-indigenas-denunciam-danos-espirituais-e-adoecimento-mental-pela-degradacao-dos-territorios/>. Acesso em: 5 set. 2026.
- SUESS, Paulo. Elementos para a busca do Bem Viver (Sumak Kawsay) para todos e sempre. 2010.
- SILVA, B. I. B. M.; MACEDO, J. P. “Povos indígenas no Piauí: se escondeu para resistir e apareceu para existir: trajetória dos grupos indígenas da etnia Tabajara no Piauí. *Interações, Campo Grande*, v. 23, n. 1, p. 51-65, 2022.
- WINNICOTT, D. W. O brincar e a realidade. Rio de Janeiro: Ubuntu Editora, 2019.